

ЧУЖДЕНЕЦЪТ И ВСЕКИДНЕВИЕТО

СБОРНИК, ПОСВЕТЕН НА 60-ГОДИШНИНАТА НА КОЛЪО КОЕВ

A handwritten signature in blue ink, consisting of stylized, flowing letters that appear to be 'Kolev'.

„ЧУЖДЕНЕЦЪТ“ – ЕДНА РАДИКАЛНА МЕТАМОРФОЗА (БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ФИГУРАТА НА БЕЖАНЕЦА ПРЕЗ XX ВЕК)

Мартин Канушев

Настоящата статия има за цел да тематизира в рамките на общия контекст на проблема за чужденеца социалната ситуация, в която пребивава една негова радикална (емпирична) метаморфоза през XX век – бежанецът. Следвайки познавателната логика на Кольо Коев, ще се придържам към генералното обобщение, че съществуват „два характерни смисъла на ‘чуждост’”. *Първо*, осъзнаване на чуждостта като онтологически наложена позиция: да проумееш, че обкръжаващият свят е загубил познатите очертания, че упорства на всеки опит да бъде подчинен ‘с мисъл или с действие’. *Второ*, чуждостта, възприета като автономна позиция: да се поставиш в практическо съответствие с проблематизиралата се социална реалност, да бъдеш абсолютно подвижна точка, която съизмерва несъизмеримите светове. „Да бъдеш, както казва Бодлер, ‘калейдоскоп, надарен със съзнание’“ (Коев, 1991, с. 29).

В този текст аз няма да се докосвам до втория модус на чуждостта – „социалния учен като чужденец“, – а ще се опитам да анализирам фигурата на бежанеца като радикална форма на отчужденост (в резултат на изключеност) в и от социалния свят. Първоначално ще възпроизведа ключовите моменти от анализа на Георг Зимел върху „социологическата форма на чужденец като синтез между отдалеченост и близост“. След това ще проследя конститутивните елементи в разбирането на Алфред Шютц за „чужденеца като възрастен индивид от нашето време и цивилизация, който се опитва да бъде приет трайно или поне да бъде допуснат от групата, към която се стреми“. И накрая през изследователските стратегии на Хана Аренд и Джоржо Агамбен ще се опитам да реконструирам социалните условия за възможност на бежанеца „като понятие-граница, което поставя под въпрос фундаменталните категории на националната държава, от връзката раждане-нация до връзката човек-гражданин“.

Да бъдеш чужденец или що е синтез между близост и отдалеченост

„Така чуждостта парадоксално се сплита с всекидневността в онтологическата ситуация на съвременния човек, слага неизлечим отпечатък върху социалния му опит. Чужденецът като *alter ego* на всекидневния човек търси глобална перспектива към социалното си съществуване, но съществуването му всъщност е непрекъснато установяване и възпроизвеждане на проблематичността на социалния живот. Той отказва да се разтвори във всекидневните фрагменти на социалния живот и затова е постоянно в обкръжението на безсмислени и враждебни предмети. Под въпрос за него е всяко начало. Той търси пораждащ принцип в самия себе си като следствие от чудовищното си откритие, че социалният живот е лишен от *единен пораждащ принцип*. На алтруизма на себеотдаването във всекидневното действие чужденецът противопоставя егоизма на съзерцателността си, на собственото си не-битие.

Чужденецът е опакото на всекидневния човек, той е постоянен симптом за криза във всекидневното битие, криза на неговата идентичност“ (Коев, 1991, с. 4). Да бъдеш чужденец не е въпрос на личен или колективен избор, още по-малко пък на някакъв природен, божествен или човешки закон; чуждостта е въпрос на онтологична принуда, на наложена и приета позиция, която се конституира чрез негативно отласкване от социалния свят; свят, който от саморазбиращ се, се е превърнал в неразбираем и от този момент нататък трябва да бъде разпитван, едва ли не безкрайно.

Чуждостта е автономна позиция, категорично заявява Кольо Коев, когато анализира отклонението към глава IX на *Социология* на Георг Зимел. Именно тук немският социолог представя „социологическата форма на чужденец като синтез между отдалеченост и близост“ и я възплъщава не в някой друг субект, а във фигурата на „бродещия“ (но не този, „който днес идва, а утре си отива, а в смисъла на този, който днес идва, а утре остава – така да се каже, на потенциалния бродещ; този, който, макар и да не е продължил пътя си, не е преодолел напълно разрыва между идване и отиване“ (Simmel, 1907a, S. 509). Дали още тук не е мястото да се запитаме, ако чужденецът на Зимел е потенциалният бродещ, то бежанецът не е ли реалният, така да се каже емпиричният бродещ, този, който по никакъв начин не може да продължи напред, и то при положение, че за него няма никакъв път за връщане назад.

Втората особеност на чужденеца на Зимел, именно поради методологическия му статус на социологическа форма, е неговата архитипичност

спрямо всички емпирични прояви. Списъкът е незавършен – „човекът от метрополиса“, „маргиналният“, „странникът“, „шляещият се“ – това са все негови емпирични превъплъщения. Заедно с това те представляват и социални типове, които могат да съществуват единствено като действителни отклонения от своя „нормативен“ образец. Както убедително доказва К. Коев, всеки от въпросните типове позволява да бъде третиран като характерна форма на присъствие на съвременния социален учен в социалния свят. И още нещо, чуждостта не представлява *ad hoc* наложена позиция, така да се каже, едно внезапно сполетяващо или предизвикано отвън събитие; тя е въпрос на постепенно оформяне на съзнанието, в чиято основа се намира едно прогресиращо отрицателно отблъскване („серия от негативни отнасяния“) спрямо социалната реалност. Накратко, общият знаменател, който обединява философските и социологическите рефлексии върху чужденеца през XX век, е едно „негативно дефиниране на неговия статус по отношение на трайно включения в група, на този, който е фиксиран към определен културен образец“ (Коев, 1991, с. 15). Оттук и безкритичното отъждествяване на чужденеца на Зимел при конструиране на типологията на неговите статуси: с „аутсайдера“, с „гостенина“, с „новодошлия“, с „временно пребиваващия“, с „нашественика“, с „вътрешния враг“, с „маргиналният човек“ и т.н., което, както показва Кольо Коев, се корени именно в неразбиране на въпросната „архитипичност“.

Ако следваме тази изследователска нагласа, бихме могли да отправим подобна критична бележка и към „Чужденецът“ на Алфред Шютц, тъй като за целите на неговото изследване „понятието ‘чужденец’ ще означава възрастен човек от нашето време и цивилизация, който се опитва да бъде приет трайно или поне да бъде толериран от групата, към която се стреми“ (пак там, с. 7). И именно поради това социалната ситуация на имигранта е прицелна точка на неговото социологическо изследване. Останалите примери, които Алфред Шютц посочва, също могат да бъдат мислени единствено в подобен теоретичен контекст: кандидатът за членство в затворен клуб; бъдещият младоженец, който иска да бъде приет в семейството на момичето; синът на фермера, който влиза в колеж; гражданинът, който отива да живее на село; „избранникът“, който постъпва в армията. „При всички тях началната позиция е строго определена положително и колизията се ражда от сблъсъка на тази позиция с другата ‘култура’, в която индивидът се стреми да проникне. Тук интересът на изследователя е насочен преди всичко към ‘типичната криза’, която преживява индивидът, оказал се чужденец“ (пак там, с. 15).

Както убедително показва Кольо Коев, чужденецът на Георг Зимел не преживява въпросната типична криза, защото неговата нагласа не цели да се освободи от своята особена позиция. Защото социологическата логика на Зимел е принципно различна: за него чуждостта е „напълно позитивно отношение“, „особена форма на взаимодействие“ – „единство на близост и отдалеченост“, една констелация, при която: „дистанцията вътре в отношението означава, че близкият ни е далечен, чуждостта обаче означава, че далечният ни е близък“ (Simmel, 1907a, S. 685). Оттук и закономерният извод: да бъдеш чужденец според Зимел означава перманентно и устойчиво да заемаш автономна социална позиция; обратно, да станеш чужденец според Шютц означава преходно и регресиращо да заемаш временна позиция, която представлява междинен пункт към трайно установяване в определена социална група. Няма как да бъде по друг начин, защото в изследването на Шютц чужденецът е изначално и еднозначно изключен от преживяване на миналото на групата, към която се стреми. Но заедно с това той носи в собствената си идентичност „културния образец“ на своята собствена група. В културната перспектива на новата група, която е негова настояща цел, той обаче е „човек без история“, и именно поради това е възприеман като чужденец. Накратко, изходният пункт, около който се конституира генеалогията на понятието „чужденец“, е плоскостта „наше – чуждо“, а водещият принцип, който конструира една демаркационна линия, е културната идентичност на собствената група.

Три са възможните оглеждания и противопоставяния в плоскостта „наше – чуждо“: конструирането на едно „не-отношение“, сравняването чрез една рефлексивна позиция и изграждането на една рефлексивност от „втора степен“.

Най-напред, чужденецът може да бъде лишен от позитивен смисъл (и именно по този начин до понятието „бежанец“ остава да бъде направена една-единствена крачка – изключването и често затварянето). Примерът на Зимел е красноречив и К. Коев му обръща специално внимание. „За гърците варвари са били всички не-гърци и на тях са им били отричани свеобщите свойства, признавани за единствено само човешки. ‘Ние’ обявяваме тези, които не са ‘наши’, за варвари, като запазваме общочовешките качества за ‘нас’. Тук очевидно липсва собствено *рефлексивната* позиция. Ние не се ‘оглеждаме’ в другия, за нас той е едно голо ‘не’, затова и отношението ни към него е (според справедливата забележка на Зимел) не-отношение“ (Коев, 1991, с. 17).

На второ място, противопоставянето в плоскостта „наше – чуждо“ има и друго лице – сравняването. В подобен случай ние заемаме една рефлекс-

сивна позиция, като си изработваме „образци за отнасяне“ (ако следваме Шютц, това са „схеми за интерпретация“ или „схеми за изразяване“) към чуждата група. По този начин възниква нещо, което можем да наречем удвоено съзнание, което поставя под въпрос собствената ни групова принадлежност. Както показва К. Коев, „това ни дава възможност на видим ‘нашето’, така да се каже, от дистанция. Собствената ‘култура’ се очертава толкова по-релефно, в колкото по-разнообразни образци се оглежда. Само така ‘нашите’ обичаи могат да бъдат осмислени като по-ценни от ‘чуждите’ и т.н. Но този тип рефлексивност се реализира като поредица от едностранчиви противопоставяния“ (пак там, с. 16). Това своеобразно оглеждане в „Другия“ чрез образците за отнасяне, от една страна, ни дава задълбочаващо се разбиране за собствената ни групова принадлежност, а от друга – запазва ценността и културния образец, така да се каже, автономния статут на чуждата група. Тук няма място за бежанеца.

Накрая, съществува и един друг тип рефлексивност, който Кольо Коев условно нарича „рефлексивност от втора степен“. В този случай нашето отношение към „другостта“ минава през особен медиум, който вече е „всмукал“ чуждостта в себе си, автономизирал я е. Тезата: именно този медиум анализира Зимел в своето есе „Чужденецът“ и той в съвременните общества е добре познат на всички. Нека накратко да възпроизведем неговата теоретична логика.

И така, за разлика от имигранта (Шютц) или бежанеца (Арент), чужденецът на Зимел не идва от никъде и не отива никъде. Както показва К. Коев „той *поначало* е лишен от история“, следователно той е чиста функционалност; медиатор, който опосредява самодвижението на социалните светове. Именно това означава да си „потенциален бродещ“, категория, чрез която Зимел дефинира принципната невъзможност чужденецът „да преодолее разрыва между идване и отиване“. В известен смисъл той има „собствена“ история, изграждаща се около неговата посредническа мисия, но това не е историята на една домашна група и никога няма да бъде историята на новата група. Няма съмнение, че чужденецът е фиксиран в някакъв пространствен кръг, но той е фиксиран чрез принципната непринадлежност към него. Именно тук можем да открием едно от същностните свойства на въпросната позиция – чужденецът внася в съответния кръг „качества, които не произтичат от него и не могат да се родят там“ (Simmel, 1907b, S. 685).

Както показва К. Коев, синтезът на отдалеченост и близост, който съставлява позицията на чужденеца, има две много важни измерения. Първото от тях е *подвижността*. Според Зимел само съвършено подвижният „влиза при случай лесно в досег с *всеки* отделен елемент и не е

свързан органично... с нито един отделен елемент“ (Simmel, 1907b, S. 687). Но какво означава да си свършено подвижен в едно социално поле или спрямо социалните редове? Очевидно това означава да не си устойчиво закрепен към статус, позиция или роля, т.е. да пребиваваш в нещо, което условно бих нарекъл метаперспектива. Примерът на Зимел е достатъчно красноречив: „емпиричният“ чужденец е търговецът, чиято фигура се вклинява между вече конструирани и разпределени икономически позиции, но не за да заеме една от тях, тъй като и най-печелившата, а за да бъде нещо в повече, нещо като „прим“ или втора степен спрямо актуалното разпределение на силите. Следствието от тази функция на търговеца е динамизирането на икономическото поле; създадена е една от ключовите предпоставки за история на икономическата наука. Чужденецът свързва различни, затворени кръгове и ги реактуализира, като практически реализира възможността за безкрайни комбинации, възможност, която не съществува в никой от тези кръгове сам по себе си.

Обективността на чужденеца е другото измерение на тази констелация, но тя не представлява „чисто дистанциране и неучастие“, а едно особено съчетание от безразличие и ангажираност: „Обективността също така може да се означава като свобода: обективният човек не е обвързан с никакви установености, които биха могли да предрешат неговото възприятие, разбирането и преценката му. Тази свобода... позволява на чужденеца да преживее и да се отнесе към най-близкото, сякаш го гледа от птичи поглед“ (Simmel, 1907b, S. 688). Да си обективен субект, означава постоянно да варираш с дистанциите в социалните отношения, функционално да променяш близост и далекост, така сякаш си последна инстанция на границата между различните социални полета. Накратко, две са основните измерения на чужденеца на Зимел: една свършена подвижност и една свободна обективност.

В обобщение: трябва наистина да бъде разбрано, че Зимел изследва една „социологическа форма“, която именно защото е социологическа форма няма реално емпирично съществуване. Единствено по този начин става възможно чуждостта да бъде генерализирана като автономна позиция. В подкрепа на тази теза свидетелства и финалът на „Чужденецът“, където Зимел твърди, че мярата между близост и отдалеченост, макар и да характеризира в някаква степен всяко отношение, образува „при особено съотношение и взаимно напрежение специфичното формално отношение към чужденеца“ (Simmel, 1907b, S. 691). И К. Коев закономерно обобщава, че „тя се „одействителностява“ от различни емпирични съдържания, но нито едно от тях в действителното си съществуване не може да я реализира в пълнотата, която ни я представя социологическият анализ. Ръководен

принцип в творчеството на Зимел е: „във всяка единичност на живота да се открива целостта на неговия смисъл“ (Simmel, 1907b, S. VIII). Но този принцип може да бъде следван от изследователя, дистанциран от социалния живот и изтръгващ ‘единичностите’ от прагматиката на конкретно историческото им съществуване. В този смисъл и различните проекции на чуждостта в есето на Зимел (търговецът, изповедникът, подстрекателят, съдията, теоретикът-обективен наблюдател) само подчертават архетипичността на своята социологическа форма“ (Коев, 1991, с. 17).

Да станеш чужденец или как се усвоява един културен образец

Нека сега да преминем от социологическата форма чужденец към неговите емпирични корелати. Алфред Шютц дефинира понятието „чужденец“ като „възрастен индивид от нашето време и цивилизация, който се опитва да бъде приет трайно или поне да бъде допуснат от групата, към която се стреми. Великолепен пример за подобна социална ситуация е тази на имигранта и следващият анализ за удобство е разработен с оглед на този случай“. Другите лица на чуждостта са „кандидатът за членство в затворен клуб, бъдещият младоженец, който иска да бъде приет в семейството на момичето, синът на фермера, който влиза в колеж, гражданинът, който отива да живее на село, ‘избраникът’, който постъпва в армията – това са все чужденци съгласно току-що представеното определение, макар че в тези случаи типичната ‘криза’, която преживява имигрантът, може да приеме по-меки форми или пък въобще да отсъства“ (Шютц, 1999, с. 7).

И така, изходна точка на изследването на Шютц е културният образец на групов живот, така както се представя на здравия разум на човек, който живее своя всекидневен живот в групата сред себеподобни. Понятието „културен образец на групов живот“ включва всички специфични оценки, институции и системи на ориентация и ръководство (като например нрави, закони, традиции, привички, обичаи, етикет, мода), които характеризират и дори конституират всяка социална група в даден момент от нейната история. Като всеки феномен на социалния свят този образец има различни аспекти за социолога и за човека, който действа или мисли в неговите рамки. За всекидневния човек светът се представя във всеки даден момент като стратифициран на различни слоеве на релевантност, всеки от които изисква различна степен на знание. Това, което той иска, е степенувано знание на релевантните елементи, като степента на желано

знание съответства на неговата релевантност. Знанието на човека, който действа и мисли в света на своя всекидневен живот, не е хомогенно; то е некохерентно, само отчасти ясно и съвсем несвободно от противоречия.

Но – и този обрат е изключително важен – системата на знанието, което е некохерентно, непоследователно и неясно, приема за членовете на групата привидността за достатъчна кохерентност, яснота и последователност, за да даде на всеки основателен шанс да разбира и да бъде разбран. „Всеки член, роден или възпитан в групата, възприема готовата стандартизирана схема на културния образец, предоставен му от предшественици, от учители, от властващи, като безпроблемно и неподлежащо на проблематизиране ръководство във всички ситуации, които нормално се случват в социалния свят. Знанието, свързано с културния образец, носи своята очевидност в самото себе си – или по-скоро то се приема на доверие при отсъствието на доказателство за обратното. Това е знание на заслужаващи доверие *рецепти* за тълкуване на социалния свят и за боравене с неща и хора, за да се постигнат най-добрите резултати във всяка ситуация с минимум усилия и чрез избягване на нежелателни последици. Рецептната функционира, от една страна, като предписания за действия и по такъв начин играе ролята на схема за изразяване: който желае да постигне определени резултати, трябва да процедира както е указано в предоставената за целта рецепта. От друга страна, рецептата служи като схема за интерпретация: предполага се, че който постъпва според указанието на специфичната рецепта, ще постигне съответния резултат. Така че функцията на културния образец е да елиминира досадни проучвания, предлагайки готови за употреба инструкции, да замени трудната за постигане на истина с удобните шаблони и да подмени проблематичното със самообясняващото се“ (пак там, с. 11).

Според Шютц мисленето-както-обикновено може да се поддържа, ако са в сила няколко фундаментални допускания: че живот ще продължава да бъде такъв, какъвто е бил досега, т.е. че типично-сходни проблеми, изискващи едни и същи решения, ще се повтарят и че нашият предишен опит ще е достатъчен да се справим с бъдещи ситуации; че ние можем да се уповаваме на предаденото ни знание от родители, учители, традиции и обичаи, дори и да не разбираме неговия произход и смисъл; че във всекидневния ход на нещата е достатъчно да знаем нещо за общия тип или стил на събитията, с които можем да се сблъскаме, за да можем да се справяме с тях и да ги контролираме; и че нито системите от рецепти като схеми за интерпретация и изразяване, нито тези основни допускания са лично или частно постигнати от нас, а че те се възприемат и прилагат по сходен начин от другите хора.

Но, ако само едно от тези допускания престане да функционира адекватно, то „мисленето-както-обикновено става нефункционално“. Именно тогава възниква прословутата „криза“, която – тук Шютц се позовава на Уилям Томас – „прекъсва потока на привычката и поражда променени условия на съзнание и на практика“ или, с други думи казано, кризата решително отхвърля наличната система от релевантности. „Културният образец вече не функционира като система от изпитани подръчни рецепти; оказва се, че неговата приложимост е ограничена до специфичната историческа ситуация“ (пак там, с. 12).

Перспективата на чужденеца обаче е принципно различна – фактът, че той се намира в състояние на „лична криза“, го принуждава да не споделя въпросните фундаментални допускания. Той се превръща в човек, принуден да поставя под въпрос културния образец, който прави възможно съществуването на безвъпросните положения за членовете на групата, към която се стреми. За него културният образец на новата група няма авторитета на изпитана система от релевантни предписания за решаване на всекидневни проблеми. „Следователно чужденецът се насочва към другата група като пришелец в истинския смисъл на тази дума. В най-добрия случай той може да желае и да е в състояние да споделя настоящето и бъдещето на тази група в жив и непосредствен опит: при всички обстоятелства обаче той остава изключен от подобен опит за нейното минало. От гледна точка на групата, към която се стреми, той е човек без история“ (пак там, с. 13). От друга страна обаче, чужденецът продължава да носи в себе си културния образец на своята домашна група, който е резултат от ненакърнимото историческо развитие и ключов елемент от личната му биография. Именно поради този факт въпросният образец е бил и е безвъпросна схема на съотнасяне за неговия „относително естествен светоглед“. Ето защо, в началото чужденецът започва да интерпретира своето ново социално обкръжение чрез собственото си мислене-както-обикновено. В рамките на съответната схема на съотнасяне, пренесена от домашната група обаче той открива готова представа за образа, за който предполага, че е валиден и в новата група – представа, която по необходимост скоро се оказва неадекватна и невъзможна. „Откритието, че нещата в неговото ново обкръжение изглеждат съвсем различни от това, което той е очаквал да бъдат в една домашна перспектива, често е първият удар върху вярата на чужденеца във валидността на неговото привычно „мислене-както-обикновено“. Не само пренесената от него картина за културния образец на групата, към която се стреми, но и цялата непоставяна под въпрос до момента схема на интерпретация, господстваща в домашната група, се оказват обезсмислени. Домашната

схема за интерпретация не може да бъде използвана като схема за ориентация в новото социално обкръжение. За членовете на чуждата група *техният* културен образец изпълнява функциите на такава схема. Чужденецът обаче не може нито да я използва просто такава, каквато е, нито пък да изгради обща формула на трансформация между двата културни образца, позволяваща му, така да се каже, да преведе всички координати от едната схема на интерпретация в координати, валидни в другата“ (пак там, с. 14-15).

Според Шютц чужденецът не може да постигне тази съдбоносна метаморфоза поради две фундаментални причини. Най-напред, всяка схема на ориентация предполага, че онзи, който я използва, гледа на околния свят като групиран около него самия и той стои в центъра му. Това означава, че само членовете на вътрешната група, разполагащи с определен статус в нейната йерархия и имащи съзнание за това, могат да използват нейния културен образец като естествена и надеждна схема за ориентация. За разлика от това, чужденецът много бързо разбира, че не притежава какъвто и да било статус като член на социалната група, към която иска да се присъедини и че е неспособен да намери отправна точка за своята настояща координация. Той се оказва граничен случай, намиращ се извън територията, покрита от схемата за ориентация, която властва в новата група. Следователно той не може повече да разглежда себе си като център на своето социално обкръжение и този факт довежда отново до разстройване на неговите културни линии на релевантност. И второ, рецептите на културния образец представляват само за членовете на групата единство от препокриващи се интерпретационни и изразителни схеми. За този, който стои отвън обаче това привидно единство се разпада на части. Чужденецът няма друг избор, освен да се опита да „преведе“ нейните понятия в категориите, валидни за културния образец на домашната си група. Ако са налице съответните интерпретативни еквиваленти, преведените понятия могат да бъдат разбрани и запомнени; те могат да бъдат разпознати по аналогия; „те са подръка, но не и в ръка“. Но дори и в този случай той не може да допусне, че неговата интерпретация на новия културен образец съвпада с образца, доминиращ над членовете в групата, от която той идва. Тъкмо обратното, чужденецът е под постоянно напрежение, защото трябва да държи сметка за въпросните фундаментални разминавания във възприятието и прагматиката. „Едва след като е натрупал по такъв начин определено знание за интерпретативната функция на новия културен образец, той може да започне да го използва като схема за своето собствено изразяване“ (пак там, с. 16).

И още нещо, което е от изключителна важност: налице е практическа необходимост чужденецът да постигне убеденост, че решенията, предлагани от новата схема на интерпретация ще доведат до желанието от него ефект, макар той да пребивава в специфичната позиция на пришелец, който не може да обхване с един поглед цялостната система на културния образец и който е озадачен от неговата непоследователност, некохерентност и неяснота. Както казва Шютц, следвайки Уилям Томас, той трябва преди всичко да дефинира новата ситуация. Чужденецът не може да спре до приблизителното запознаване с новия образец, доверявайки се на своето неясно знание за неговия общ стил, а се нуждае от експлицитно познаване на неговите елементи. Следователно формата на неговите културни линии на релевантност по необходимост се различава от тази на члена на вътрешната група. Той използва друга мярка за типичност и анонимност на социалните действия. За него наблюдаваните дейци в групата, към която той се стреми, не пребивават в определена анонимност, т.е. те са не изпълнители на типични функции, а конкретни индивиди. Но той е склонен да приема индивидуалните черти за типични характеристики и поради това не може да интегрира конструираните от него личностни типове в кохерентна картина на групата, към която се стреми. Още по-малко пък чужденецът може сам да поеме тези анонимни нагласи, които един член на вътрешната група очаква с основание от своите партньори в типични ситуации. „Оттук липсата на чувство за дистанция у чужденеца, неговото люшкане между отдалеченост и интимност, колебанието и неувереността му, недоверието му във всяко нещо, което изглежда толкова просто и елементарно за уповаващите се на ефикасните безвъпросни рецепти, които само трябва да бъдат следвани, а не разбирани“ (пак там, с. 19). Накратко, докато бежанецът с необходимост се стреми към намирането и установяването в собствено убежище, без при това да усвоява нечий начин на живот, то за чужденеца културният образец на групата, към която се стреми, е „поле на приключение“, не пространство на очевидни дадености, а „проблемна тема за изследване“, не инструмент за разрешаване на проблемни ситуации, а сама по себе си проблемна ситуация, която трудно може да бъде овладяна и манипулирана.

Както показва Шютц, две са основните характеристики в нагласата на чужденеца спрямо новата група: неговата обективност и неговата съзнателна лоялност. На първо място, обективността на чужденеца не може да бъде редуцирана до и обяснена с неговата критическа нагласа. Той има усещане за некохерентността и непоследователността на културния образец, към който се стреми, но тази нагласа произтича от необходимостта да

постигне пълно познаване на неговите елементи и да изследва детайлно очевидностите на членовете на вътрешната група. Неговата обективност обаче се корени преди всичко в „собствения му горчив опит за границите на ‘мисленето-както-обикновено’, който го е научил, че човек може да загуби своя статус, своите правила за ориентация и дори своята история и че нормалният начин на живот е далеч по-малко гарантиран, отколкото изглежда. Поради това чужденецът съзира, често пъти с ужасяваща яснота, надигането на криза, която заплашва самия фундамент на ‘относителния естествен светоглед’, докато всички тези симптоми остават незабелязани за членовете на вътрешната група, уповаващи се на ненакърнимостта на обичайния си начин на живот“ (пак там, с. 20).

На второ място – и това е една от фундаменталните характеристики на фигурата на бежанеца – съмнителната лоялност на чужденеца не е просто предразсъдък, свойствен на членовете на вътрешната група. Както показва Шютц, подобна ситуация е валидна преди всичко за случаите, в които чужденецът не желае или е неспособен да замени напълно, от край до край, културния образец на своята група с този на новата група. Именно тогава чужденецът не толкова си остава, колкото се превръща в „маргинален човек“, културен хибрид на границата на два различни образца на групов живот, незнаещ към кой от тях принадлежи“ (пак там, с. 20). Но е налице и един финален акорд: членовете на вътрешната група биха могли да интерпретират поведението на чужденеца в посока на съмнителна лоялност, тогава, когато той не възприема (нещо повече, откаже да възприема) техния културен образец в тоталността му като естествен и подходящ начин на живот и като най-доброто от всички възможни решения на какъвто и да било проблем. „Чужденецът е обвиняван в неблагодарност, защото отказва да приеме, че предложеният културен образец му гарантира убежище и защита. Но обвиняващите го не разбират, че той, пребивавайки в състояние на преход, разглежда този образец не като убежище, а като лабиринт, в който е загубил всякакво убежище за собственото си местоположение“ (пак там, с. 21). Именно тук, в тази финална ситуация фигурите на чужденеца и на бежанеца се наслагват до степен, че не могат да бъдат разграничени една от друга.

В обобщение към тази аналитична линия трябва да бъде добавено, че Шютц ограничава своето изследване до специфичната задача на чужденеца, стремящ се към групата – нагласа, която предшества всяко социално приспособяване – и се отказва от социологическа рефлексия върху самия процес на социална асимилация. Въпреки това той прави кратък коментар по отношение на тезата, че чуждостта и познатостта не са ограничени до социалното поле, а са общи категории на нашата актуална

интерпретация на света. И схематично описва принципа на нашето социално приспособяване към реалността именно когато наличния ни запас от знание се оказва недостатъчен за решаването на възникналите практически проблеми. „Ако в нашия опит се сблъскваме с нещо непознато отпреди и което следователно се намира извън обичайния ред на нашето знание, ние започваме процес на проучване. Най-напред дефинираме новия факт; опитваме се да схванем неговия смисъл; след това преобразуваме стъпка по стъпка нашата генерална схема на интерпретация на света по такъв начин, че страният факт и неговият смисъл стават съвместими и съотносими с всички други факти на нашия опит и с техните смисли. Ако това наше начинание се увенчае с успех, тогава онова, което е било странен факт, озадачаващ проблем за нашия разум, се преобразува в допълнителен елемент на нашето несъмнено знание“ (пак там, с. 21). Този общ процес се конкретизира в особения случай на социално приспособяване, който пришествието трябва да премине, при това – успешно. Неговото адаптиране към новата група, която в началото той възприема като чужда и непозната, представлява дълъг процес на проучване на съществуващия културен образец. При положение, че крайт на този процес е положителен, тогава въпросните културни елементи ще бъдат интегрирани като саморазбиращи се факти в един безвъпросен начин на живот, който ще представлява убежище и защита за пришелеца. И финалният акорд: само в този случай чужденецът престава да бъде чужденец, тъй като неговите специфични проблеми вече са решени.

Да се превърнеш в бежанец или да пребиваваш в маргиналност

Оттук нататък ще ни интересува точно противоположният вариант, не превръщането на чужденеца в свой, в член на новата група чрез процеса на социално приспособяване към съществуващия културен образец, а радикалният отказ от социална асимилация, превръщането на бежанеца в маргинален човек, в културен хибрид на границата на два различни образца на групов живот. Бежанецът, за разлика от чужденеца на Зимел, не е потенциалният бродещ и за разлика от чужденеца на Шютц не е „доброволният“ имигрант. Той не се стреми да се интегрира в някаква нова група, по-скоро точно обратното, той е принуден да пренесе, да запази и да брани (заедно с останалите бежанци) „нашия“ културен образец в една враждебна политическа територия. Именно в този смисъл той не представлява синтез на близост и отдалеченост, нито се стреми

да усвои нечий начин на живот; на него му е жизнено необходим поне един анклав реалност, т.е. убежище, където да продължи да бъде той, въпреки че вече не може да бъде. Бежанецът няма път нито напред, нито назад. Напред той не може да срещне някой, с когото да изгради групова идентичност; назад не го очаква никой, с когото да има общосподелено минало. Бежанецът единствено може да бъде маргинален човек в двоен смисъл: спрямо „тук“ и „там“, спрямо минало и настояще, спрямо двете общества, „старото“ и „новото“.

Нека да се обърнем към Хана Арент и Джорджо Агамбен. Ключова предпоставка: от три века насам е налице процес на нарастващо вписване на биологичния живот в механизмите на властта. Но ако на прага на модерността животът се е превърнал по образцов начин в залог на политическите стратегии, то преди стремително да се появи в началото на XX в. и да достигне до своите завършени тоталитарни форми, биополитическата форма на властта чрез едно постъпателно движение се развивала от средата на XVIII и през целия XIX в. В действителност след този исторически момент всяко значимо политическо действие има два модуса: от една страна, постепенно оформяне на пространствата и свободите – кодифицирани като граждански и човешки права, – извоювани от индивидите и групите в сблъсък със суверенната власт. От друга страна, сме свидетели на един процес на нарастващо вписване на биологичния живот в държавния ред, в резултат на който принципът на суверенността бива неимоверно усилен. „Животът като политически обект е бил по някакъв начин уловен и обърнат срещу системата, която се е заела да го контролира. Именно животът, много повече отколкото правото, станал залог на политическите борби, дори ако те се формулират в правни твърдения. ‘Правото’ на живота, на тялото, на здравето, на благополучието, на задоволяването на нуждите, ‘правото’ – отвъд всякакви потискания и ‘алиенации’ – да се открие какво представлява човек и всичко, което той може да представлява, това право било политическият отговор на всички онези нови властови процедури“ (Фуко, 1993, сс. 194-195). Следователно, системата от граждански и човешки права, именно по начина, по който те за първи път са формулирани по време на Френската революция (чрез конститутивната роля и сила на Декларацията за правата на човека и гражданина от 1789 г.) изгражда централното съпротивително ядро, осигуряващо индивидуална сигурност и колективна защита срещу новите технологии на властта. Човешките права наистина представляват онази „естествена“ противотежест на биополитическата власт, която има за цел да маркира границите на нейното упражняване и да гарантира неприкосновеността на живота.

В тази исторически нова властова констелация е налице едно двойно измерение на „политизацията на живота“ на нивото на човешкото тяло. „В това е силата и едновременно дълбокото противоречие на модерната демокрация, която не загърбва свещения живот, а го разпръсва на части и го внедрява във всяко индивидуално тяло, превръщайки го в основния залог на политическите конфликти. Това е и коренът на тайното обръщане на модерната демокрация към биополитиката. Този, който по-късно ще се обособи като носител на правата, по силата на един любопитен оксиморон, като новия суверенен субект, може да се конституира като такъв само възпроизвеждайки суверенното изключение и изолирайки оголения живот в самия себе си. Тялото като субект на модерната политика и демокрация е *нещо двустранно, носител както на подчиняването спрямо суверенната власт, така и на индивидуалните човешки права и свободи* (Агамбен, 2004, с. 145). Именно в този пункт можем да изолираме един от друг два елемента: от една страна, е налице процес на еманципиране на правото над собствения живот и смърт от съвкупната система на човешките права, от друга – около човешкото тяло е конструирано едно особено силово поле, което го превръща в прицелната точка на суверенна намеса. Днес в биополитическия хоризонт на всяка национална държава съществува демаркационна линия, бележеща важната точка, в която суверенното решение относно живота се превръща в суверенно решение относно смъртта. Но в нашата съвременност тази линия вече няма статут на граница, която е статична и фиксирана и която разделя „живота“ и „смъртта“ на две обособени зони със строго разграничени характеристики. Тя по-скоро е възходяща спирала в едно постъпателно движение, която бавно и мъчително, но постепенно обхваща все по-широки полета от това на политическия живот.

Тази теза може да бъде проиграна върху фигурата на „бежанеца“, която е емблематична за целия XX, а и за началото на XXI в., тъй като именно в нея най-ясно се вижда напрежението между биополитическа власт и човешки права. Изследвайки въпросния „субект“, Хана Арендт убедително доказва, че той вместо напълно и свършено да възплъщава човешките права, в действителност бележи радикалната криза на това понятие и на социалната реалност, която стои зад него. „Идеята за права на човека е основана върху предполагаемото съществуване на човешкото същество само по себе си. Същата тази идея се разпада тогава, когато нейните защитници се срещнат с хора, които са загубили всички други качества и специфични връзки, освен това, че са човешки същества“ (Арендт, 1972, с. 299). Следователно, системата от „свещени и ненакърними“ човешки права се оказва лишена от каквато и да е форма на сигур-

ност и защита, от момента, в който е невъзможно повече тези права да бъдат формулирани като права на гражданите на дадена национална държава. Нещо повече, декларациите за човешките права, представляващи законовия фундамент на тяхната легитимност в съвременните общества, не са никакви метаюридически норми-ценности, които автоматично задължават местните законодатели да спазват стоящите зад тях етически постулати. Обратно, от гледна точка на биополитическия хоризонт на модерността декларациите за човешките права представляват първоначално вписване на човешкия живот в юридико-политическата система на националната държава. Този биологичен живот, който преди това – в античността, средновековието и Ренесанса – е бил политически неутрален, сега излиза на преден план като елемент от структурата на държавата и се превръща във фундамент на нейната легитимност. „Не е възможно да се разбере ‘националното’ развитие и призвание на модерната държава през XIX и XX в., ако се забрави, че онова, което лежи в нейния фундамент, не е човекът като свободен и съзнателен политически субект, а преди всичко оголеният живот на човека, елементарният факт на раждането, носител на принципа на суверенитета в прехода от поданика към гражданина. *Раждането* непосредствено се превръща в *нация* и по този начин между двете понятия няма разлика. Правата са отредени на човека или произлизат от него само дотолкова, доколкото той е незабавно заличаващ се фундамент (който никога не трябва да са появява като такъв) на гражданина“ (Агамбен, 2004, с. 150).

В заключение: днес е налице строга връзка между биополитическата детерминация на суверенитета и системата от човешки права; доколкото биологичният живот се е превърнал в ключово място за суверенно решение, дотолкова е проблематизирано, и като резултат, преформулирано отношението между човека и гражданина. Следователно една от основните характеристики на биополитическата власт е необходимостта тя да определя отново и отново прага на онова, което се намира в и извън живота. След като основаниято на суверенитета – биологичният живот – прониква все по-дълбоко в структурите на държавата, той незабавно се превръща в граница, която постоянно трябва да се преначертава. Бежанецът (и бежанците, чийто брой непрестанно се увеличава през нашия и предходния век и които представляват една значителна част от населението на планетата) представлява, в рамките на новия политическия ред на националната държава, един обезпокоителен елемент, преди всичко защото нарушава континуитета на връзката между човека и гражданина, между раждане и националност. По този начин той предизвиква дълбока социална криза, която практически оголва основанията на изначалната

юридическа фикция за модерния суверенитет. Като пример за фундаменталното различие между раждане и нация, бежанецът извежда на световната сцена скритата предпоставка на съвременната политика, а именно – биологичния живот.

В този смисъл, както Хана Арент предлага, бежанецът наистина може да бъде дефиниран като „човек на човешкото право“; първото и единствено реално появяване на човешките права без маската на гражданина. Именно по тази причина е толкова трудно и почти невъзможно бежанецът да бъде политически дефиниран. „Връзката раждане–нация, върху която Декларацията от 1789 г. основава националния суверенитет, губи своя автоматизъм и собствена регулативна сила по време на Първата световна война. От една страна, националните държави започват масово реорганизиране на естествения живот, изолирайки вътре в него един достоен, така да се каже автентичен живот, и един оголен живот, лишен от социално значение и политическа стойност (нацистският расизъм и евгеника са разбирами, единствено разглеждани в този контекст). От друга страна, човешките права, които някога са имали смисъл само като предпоставка на гражданските права, прогресивно се отделят от тях и биват използвани извън контекста на гражданството, в името на някакво предположаемо представяне и протекция на оголения живот, който все повече бива изтласкван в маргините на националната държава, за да бъде накрая кодифициран като национална идентичност“ (Агамбен, 2004, сс. 154–155). Противоречивият характер на тези процеси със сигурност е една от ключовите причини за провала на всички международни усилия на различните комитети и организации, чрез които националните държави, Обществото на народите и Организацията на обединените нации (от службата „Нансен“ – 1922 г. до Общия комисариат на бежанците – 1951 г.), чиято дейност според статута им може да има не политически, а „единствено хуманитарен и социален характер“. Същественото е, че всеки път, когато бежанците не представляват индивидуални и изолирани казуси, а както все по-често се случва, масов феномен, тези организации, както и отделните държави, независимо от тържествения апел към „свещените и ненакърними“ права на човека, демонстрират абсолютна неефективност и тотална неадекватност при разрешаването на проблема.

Най-накрая е задължително да се подчертае, че разграничението между хуманитарна и политическа сфера, на което днес сме свидетели, представлява крайната фаза на разделянето на човешките от гражданските права. Но ако хуманитарната сфера продължава да бъде отделена от политическата, то това неизбежно възпроизвежда изолирането и фиксирането на биологичния живот, на което в нашата съвременност е

основан суверенитетът. Необходимо е понятието бежанец (и животът, който то представлява) да бъде окончателно разграничено от понятието за човешки права и идеята на Арент, според която съдбата на човешките права и кризата на националната държава са тясно свързани, да намери своето заслужено теоретично място. „Бежанецът трябва да бъде разглеждан като понятие-граница, което радикално поставя под въпрос фундаменталните категории на националната държава, от връзката раждане–нация до връзката човек–гражданин, и така позволява освобождаването на интерпретативно поле за категориално подновяване, целящо изграждането на една политика, в която оголеният живот вече няма бъде отделен и изключен, нито в държавния ред, нито във фигурата на човешките права“ (Агамбен, 2004, с. 156). Дали наистина не сме в една тъмна гранична зона, там където бежанецът представлява „последната“ метаморфоза на чужденеца?

Литература

- Агамбен, Дж. (2004). *Homo Sacer*. София: КХ – Критика и Хуманизъм.
- Арент, Х. (1997). *Човешката ситуация*. София: КХ – Критика и Хуманизъм.
- Дельоз, Ж., Гатари, Ф. (2004). *Анти-Едип: Капитализъм и шизофрения*. София: КХ – Критика и Хуманизъм.
- Дуоркин, Р. (2003). *Да се отнасяме към правата сериозно*. София: КХ – Критика и Хуманизъм.
- Коев, К. (1991). *Метаморфозите на чужденеца*. София: Наука и изкуство, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“.
- Фуко, М. (1993). *История на сексуалността. Волята за знание*. Плевен: Евразия Абагар.
- Фуко, М. (2003). „Трябва да защитаваме обществото“. Цикъл лекции в Колеж дьо Франс, 1975-1976. София: ЛИК.
- Шютц, А. (1999). *Чужденецът*. София: ЛИК.
- Agamben, G. (2005). *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Meridian.
- Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*. Harvest/HBJ Book.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Donnelly, J. (2002). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press.

- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Pantheon.
- Foucault, M. (1988). *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*. Routledge.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.
- Habermas, J. (2000). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. MIT Press.
- Simmel, G. (1907a). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig.
- Simmel, G. (1907b). *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Steiner, H., Alston, P. (2000). *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. Oxford: Oxford University Press.